

純粹性について

著者	中野 久一
雑誌名	日本歯科大学紀要．一般教育系
巻	13
ページ	3-22
発行年	1984-03-25
URL	http://doi.org/10.14983/00000250



純 粹 性 に つ い て

中 野 久 一

Kyuichi NAKANO: On Purity

(1983年10月31日受理)

日本歯科大学紀要

第 13 号

1984年3月

BULLETIN OF NIPPON DENTAL UNIVERSITY, GENERAL EDUCATION

純 粋 性 に つ い て

明治三十年第二回の日本絵画協会に横山大観は『無我』を出品している。ねこ柳の芽がすくすくと延びている川端を背景に、天真爛漫な童子が、衣もゆるやかに帯さえもしまりなく、幼い胸元も可愛らしくはだけ、無造作に結んだ柔い髪はいくすじかがはみ出ている。鼻緒もゆるんだ草履をはき、無邪気な口許をし、あどけない眼ざしで何かに心をひかれて見つめている。批評家の難波専太郎は、「大観氏の作品は所謂うまいといふ絵ではなく、寧ろ云はば拙である。」（『現代日本名画鑑賞』）といているが、この天才的な拙なる筆によって、この作品は一層ひき立つ。ところで、このあどけなさ、天真爛漫な無邪気さ、清浄無垢の美しさを童子自身は知らない。二度ともどって来ないこの尊い価値、大人の永遠な憧れであるこの純粋性という価値を童子は知らない。

中勘助の『銀の匙』の文中に、「また鉢植ゑの草花をかってくることもあった。寝るときになれば夜露にあててやるというて軒さきに出しておく。それらの花をみるときの子供心をなんといはうか。そののちもはや再びすることのできない清浄無垢のよろこびであった。」とある。物はまた元の綺麗な純粋なものにすることが出来るであろうがこれは再びもどって来ない幼児の純粋な清らかな状態である。その『銀の匙』の主人公の幼ない子供が「お雛様は生きてゐるものとばかり思つてゐた私は体がすくむやうな気がしていくつもつづけだまにお辞儀をしたらみんながどっと笑つた」といっておる。子供はアダムとエブのように墮罪以前の樂園における状態にあった。

『旧約聖書』の「創世記」では樂園エデンの園において、人間の祖先の「アダムとその妻は二人ともに裸体（nudos）であることを認めない」（I, 7）というように天真爛漫な生活を送っていた。かくすべき弱点、罪をもたず、つけ入るべき隙間を持たぬ故、裸体でいられるのである。それが神が食うことを禁じていた「善悪を知る樹（*lignum scientiae boni et mali*）」（II, 17）を蛇の誘惑で女が、女の誘惑でアダムが食べる。この樹の実をとって食べる時には必ず死ぬ（*sterben*）と神によって警告されておったのである。神は禁を破ったアダムとその妻とを罰して一生の間「労働して（*in laboribus*）」地から食を得ることになるといって、二人をエデンの園から追放した。ヴァルター・ブレッカーはハイ

デッガーの六十才誕生日の関与論文中にこの問題にふれ、「労働は何か善か悪かの知によってのみ可能である。労働は未来に対する憂慮 (Sorge) であって、善の知は、未来に対する私の活動の目標が何であらねばならぬかについての知である。」(Anteil, S. 43 f.) といっている。そのように、人間に未来が開け、「未来のために人間は労働して、善いものを獲得しようと努める。かくて人間は未来をあらかじめ見通す。そしてそこに人間はそのすべての労苦の確実な終末 (das gewisse Ende) として、死 (Tod) が自分の方に向かってやってくる (auf sich zukommen) のを見る」(ibid.)

このようにして、「人間の未来の終末としての死 (Tod) を見るのが、その全生活を一変する。それ以来、人間は死へ向って生きる (auf den Tod zu leben)」(ibid.) とブレッカーはいう。この未来の終末において死体となる死 (Tod) でなく、生きている限り死んでいる「死の知 (das Wissen des Todes)」こそ神が予告した「死 (Sterben)」(ibid.) である。こうした死の暗い色によって彩られて、大人はその深みにおいて、根本的には、その純粋性を失っているのである。幼な児には善悪の知に開眼しなく、従って時間は展開しなく、現在にのみ生きていて、終末としての死 (Tod) は見えぬ。『平家物語』の「先帝御入水」の巻では、「主上あきれたる御有様にて、抑尼前、われをばいづちへ具して行かんとはするぞ」といわれる。まだ、未来における終末としての死 (Tod) を知らぬ無邪気な純心がそこに表現されている。

成人して開眼すると、未来に向う眼によって終末としての死 (Tod) が見出され、根本的には、その死の暗さが、純粋な明るい生を不純化している。即ち、開眼したものは生きている限り、暗く死 (sterben) しているのである。

マルコ伝の第十章では「なぜなら神の国はこのような者たち (子供たち) のものである (talium enim est regnum dei)」といわれており、N・ハルトマンもマタイ伝第五章を引用して、「心貧しいもの達は幸福である。幸福は子供の徳性 (Ethos) である。罪人の憧れである天国は子供のものである」(Ethik, S. 371) という。子供は明日のことを思い煩わず、生命のことを心配しない。(マタイ伝第六章) 上述の『銀の匙』の主人公が少し成長して、「先生、人はなぜ孝行しなければならないんです」と質問し、「山よりも高く海よりも深いからです」といわれ「でも僕はそんなこと知らない時のほうがよっぽど孝行でした」といって先生をかつとさせる。ここにも善悪の知以前の捉われぬ在り方が見てとられる。

「汝らが幼児のように (sicut parvuli) ならなければ天国へ (in regnum coelorum) 入れぬ」(マタイ伝第八章) といわれるように、幼児は相変らず神の楽園におるのである。この純粋さは労働等世の苦勞をまだ何も経験しないところにある。即ち未経験の心の乏し

さ、貧しさにある。純粋さと善との相違について N・ハルトマンは「善なる者の意味は全く積極的な意味であり、純粋な者の意味は、志向された内容に向っては否定的な意味である。即ち悪に触れないということ (die Unberührtheit vom Bösen) である」(Ethik, S. 370) といっている。即ち善は何か積極的にやらねば善とはならぬ。何もしなくては善とはいわれぬ。ところが、純粋性はまだ経験しない知らないところに成立する。その消極的なところに成立する。未経験な心の貧しいところに成立する。

その場合、幼児が知るとはどういうことであろうか。サルトルによれば、「知ることは狩猟 (une chasse) である」(L'être et le néant, p. 667) と。「幼児にとっては、知ることは実際に食べること (manger) である」(ibid) 知ることという狩猟によっての獲物(知識)を食べることによって、心が豊かに広くなり、いわゆる清濁併せ呑むような性格となる。清純と豊かさとは一方が出れば他方が姿を消す二律背反的な関係にあるのである。心が豊かになれば心の貧しさは消えて、キリストの説く「心の清い者たちは幸福である (Beati mundo corde)。なぜならば、その者たちは神を見るから」(マタイ伝第五章) という教訓からますます外れ、神の国から次第に遠ざかってくる。しかし、心の貧しい清らかな子供は悪を知らず、経験によって知らず知らずのうちに生じてくる心のけがれたしみがまだ附着しておらぬ。また墮罪による罪の負目をまだ担ってはおらぬ。罪の何であるか、悪の何であるかをもまだ知っておらぬ。と同時に大人の憧れのまとである穢れのない自分の純粋さの価値を知っておらず、従ってその価値を評価することが出来ない。純粋性の根源は神の国に通じており、そこに根ざしての純粋性であり、神の国に根ざしての清浄である。神道の祝詞に神を祭りて神よりの浄めを求めるのにも、このことは理解されよう。

ノヴァーリスは彼の魔術的観念論において、子供の優位を主張する。相手を自由に操る技術が魔術である。従って「魅惑的な少女は、人が信ずる以上に実際の魔術師 (Zauberin) である」(Novalis' Werke I, von H. Friedemann, Fragmente, 1745) また更に「詩人の話は魔術的な力を発揮する。平凡な言葉も魅惑的な響きを帯びてきこえ、呪文にかかった聴き手を酔わせる」(ibid. II, S. 72) と。魔術の根柢に魅惑があり、その言葉以外には聞えなくなり、その姿以外は見えなくなり、他は信じられなくなり、その話者と一体になってしまう。このようにして、魅惑の根柢には一体化、合一化があり、信と愛との融合的一体化の深みに根源が潜んでいる。こうしたことをノヴァーリスは「断片」の中で次のように記号論的に表現している。「(魔術) 記号と記号づけられたものとの共感 (Sympathie)」(Frag. 1752) と。

魔術を可能ならしめるものは、根源を基にした共感的な愛である。「愛は魔術の可能の

根拠である。愛は魔術的に作用する」(Frag. 1717)とところで魔術にかかり易いのは、世才にたけた、啓蒙的な悟性の持ち主である大人よりも、無邪気な子供である。魔術的観念論では、子供の優位がいわれる。子供は未分化で、根源から分離されておらぬので、根源的な意味で空想的であるからである。「無限の泉から生々として出てくる精神が、子供の発育に働いている。この上もない最高の事柄において子供が優れているという感情……子供に一層近づいて見ると、この世の潮がまだ跡方もなくなつてはおらなかつた不思議な世界の刻印(das Gepräge)」(II. S. 177)が見られると云つて子供と根源との関係を問題としている。また『青い花』の主人公の巡礼ハインリッヒとジルヴェステルとの会話の中で「花は子供たちの生写しだ(Ebenbilder)」(II, S. 179)と云つて生成の無限な根源的なものの象徴である青い花と子供との関係が示されている。未完の『青い花』の続きについての友人ティークの報告の中に「この子供は原世界(die Urwelt)であり、終局における黄金時代(die goldne Zeit am Ende)である」(II. S. 192)と誌されている。聖書の精神と同じようにはじめも終わりにも天国は幼児の世界なのである。

N・ハルトマンは「純粋性には、捉われぬ倫理的現象、確実性、正しい路の自明性——善悪についての本来的な知なしに悪から離反する一種の道徳的本能が属す」(Ethik, S. 370)と云っている。『銀の匙』の主人公が「知らない時のほうがよっぽど孝行でした」と云っているのもこれに当るであろう。そこには善悪の知に捉われぬ明るい本能的な倫理的洞察力が働いている。ゲーテの『ファウスト』におけるグレートヘンは、純粋な眼ざしから、ファウストに向つて、「貴男がおつれなさっている人(メフィストフェレス)は、本当に心底きらいなのです」(Werke, Reclam, V, S. 81)と本能的に悪からはなれる。しかも純粋なものは、悪の経験を持たぬ故に、知的な意味では、悪を見てもそれが何であるか理解せずに、透明なまなざしで見通してしまう。メフィストフェレスのような悪魔は別として、罪を本質として成り立っているものは、この見て理解しない清らかなまなざしに透明的に見通され見逃されたとき、自分自身がこれほど無視された感じを持ち、恥じ入ることはないであろう。

グレートヘンが赤んぼの妹に苦勞したことを話すと、ファウストは「君はたしかに最も純粋な幸福を感じたのですね」(ibid, S. 73)と評する。ここに純粋な子供と純心なグレートヘンとの関聯が出てくる。ファウストがグレートヘンを「アア単純(Einfalt)と無邪気(Unschuld)とが自分自身の聖なる価値を知らないでいるとは」(ibid., S. 72)と感嘆する。

ファウストが往来で「美しいお嬢さん、失礼ですが、僕の腕をお貸し、お伴いたしませんしょうか」と話しかけると、彼女は「私はお嬢さんでも美しくありません」(ibid. S.

60 f.) と答える。このように純粋性の価値は、それ自身の意識即ち対自 (für sich) を排除し、それ自身の値打ちに気がつかないところに特徴がある。

ニコライ・ハルトマンによれば、「人は純粋性を持っている場合には失う可能性があるが、これを持たぬ時には得ることはできぬ」(Ethik, S. 375) という。純粋性を持たぬ者は他の価値の場合と違って努力しても得ることができぬ意味で、これを持つ者にとって天より贈られたもので、生れながらに本性に附着している価値である。純粋性を持つ者は、そうした純粋性という価値に対して、その値打ちを知らない。純粋性を失うにつれてその値打ちが解ってくる。「罪の意識が深くなるほど、純粋性の評価は高まる」(ibid., S. 376) といわれる。純粋性は本性に附着している即自的な価値である。純粋性を持っている者は、その価値が自分に密着して、即自的なので、この価値に対して無意識的に即自的に (an sich) 動いている。その価値が対自的 (für sich) になるところに、その意識が生じ、その価値を対象的に見てくる。従って自分自身は、これから離脱し、それを失い、その値打ちを知ってこれを失った罪の意識が生じてくる。

グレートヘンも井戸端で、「私自身今ではその罪に堕ちている」(Goethe's Werke, V, S. 84) といって、失われた価値を意識してくる。その価値の失われた程度に応じて罪の意識が深められてくる。純粋性という即自の状態では、そこから醜い通俗的な日常的な時間は経過しなく、そこには時間は停止しており、そこだけは旧約聖書の樂園におけるように、永遠の現在的である。然し、成長して眼が開けるにつれてこの価値は失われてゆくので、それは暫時的な永遠の現在である。こうした価値は持つ者自体からはづれ対自的 (für sich) になることによって、これを自己から失ったものとして、自分の外にこれを見ることが出来て、はじめて、この値打ちが解るのである。自分自身に密着して、即自的 (an sich) なものは、自分には見えず、従ってその値打ちは解らない。純粋性の価値の即自的な暫時的な永遠の今から人をずらし、不純にする根源は、結局、その純粋性の所有者の自由意志であろう。誘惑されてそうなったとしても、本人自身は自分の自由意志によって、それを承認しているからである。そこには、良心の痛みと罪の意識がそのことを明らかにしている。

グレートヘンの場合には、こうした自由意志がファウストに対する恋愛の恍惚忘我 (Ekstase) の中に包まれ、かくされている。自由意志が直接向うものは、純粋性という価値の喪失ではなく、何か欲望的なものであろう。経験を積むことによって次第に心に、しみがつき無邪気さが失せ、自分に附着した純粋性の価値は、自分から離れ、対自的に即ち意識的になり、他在の状態に放置されてくる。この価値が一挙に放置されるか、或はさし当りは意識されずに保持されるかは、欲望の性質の如何によるであろう。さて、グレー

トヘンに対しては、メフィストフェレスは「あれは全く無邪気な娘だ、本当に何も無いのに (für nichts), 懺悔に行ったのだから」(ibid., S. 61) と評する。無邪気 (Unschuld) 即ち純粋さとは、まだ経験を経なく、経験によって媒介されておらぬ無媒介性、即ち直接性 (Unmittelbarkeit) である。グレートヘンの純粋性は、彼女自体に即している即自的であり、無媒介的で直接的であり、墮罪以前であって、まだ精神的になっておらず、まだ感性的である。

感性は精神 (Geist) がそこから生ずる母体であって、無限な可能性が秘められている。ここに、グレートヘンがファウストの欲望の対象となる関連が生じてくる。「若い無邪気な娘は、……それ故、或る意味ではファウストに対して無 (Nichts) であるが、別な意味では、ばく大な多 (viel) である。というのは、彼女は直接性であるから。この直接性においてのみ、彼女は彼の欲望の対象である」(Kierkegaard: Werke, Schrempf, Bd. I, S. 190) とキルケゴールは解釈している。既にいろいろの媒介を経て感性の域を脱して精神になり切っているファウストにとっては、無媒介的な純なる感性の直接性は無である。然し、そうした直接性は、既に媒介されこれだけのものとして限定されたものと較べると、未限定的なものである。そうした未限定的な直接性の持つ可能性は、ファウストにとって限りない多を意味するであろう。感性の深淵がグレートヘンを通じてファウストに開けて見えてくる。ファウストの自己の憂いを回復しようとする望みが、グレートヘンの無限の可能性を持つ純粋な感性により、衝動的な性格を得てくる。感性の根柢がパトスのなもので、これがファウストを刺戟し、ファウストの衝動を駆り立てる。ファウストのそうした欲望で、グレートヘンの純粋性がいづれ失はれ墮罪させられることになるのに対してファウストの中に良心の苛責が生ずる。そして、これをきっかけとして、彼女の存在のあり方と自分の存在のあり方の違いが、彼に自覚されてくる。「俺は……深淵に向かって突き進んでゆく者でないか。それなのに、傍の彼女は子供っぽいぼんやりした心で、アルプスの小さな野原の小屋にいるようだ」(Goethe's Werke, V, S. 37 f.) とファウストは云う。

こうした関係を描写して、「彼女は彼の憩いのない魂に、丁度静かな海の平和な小島のような影響を与える」(Kierkegaard: Werke, I, S. 189) とキルケゴールは云っている。既に述べたように、純なる者には日常的な時間は経過しなく、楽園におけるような暫時的な永遠の現在がそこにあった。しかし経験を積み、経験による蓄積のしみが心にしみつき、経験を経て開眼することによって、この状態は失われてゆく。しかも、「これが過ぎゆく (vergänglich) ことを、誰れよりもファウストがよく知っている」(ibid.) とキルケゴールは述べている。たしかに、誘惑者ファウスト自身が一番よく知っている筈である。

美の現象の場合には、オスカー・ベッケルに見られたように果敢なさが永遠によって担われたが（*Jahrbuch, Festschrift*, 1929, S. 50）, 誘惑の現象においては、永遠の現在が果敢に担さわれて、いづれは、果敢なくされ過ぎゆく。聖堂の場面で悪霊が「グレートヘンよ、お前がなほ無邪気にここの祭壇へ来たときとはなんと違っていることか」（V, S. 89）と責める。

然し、純粋性にも無限な深み、段階がある。墮落の極み、心の鈍感さ、麻痺が起らぬうち、純粋性を失えば失うほど、即ち、無邪気でなくなればなくなるほど、純粋性の値打ちが一層意識される。これに関して、フォルケルトは、「墮落していない心（*unvirdorbenen Sinnes*）で彼女（グレートヘン）は自分の無邪気を犠牲にする」（*J. Volkelt: Ästhetik des Tragischen*, 1923, S. 158）といっている。墮落して純粋性という価値に無感覚になるまでには、その人柄の純粋性に色々な段階があるであろう。グレートヘンの深い層の純粋性は不純にされておらぬ。そこでフォルケルトは「墮落しない心で」といった。この深い純粋性の神聖さが後に、ファウストを天上へ導いてゆく（「以前はグレートヘンと名付けられた）罪を悔いる女（*una Poenitentum*）」となり、「懺悔する女（*die eine Büßerin*）」となり、ファウストの魂を天上に導く「永遠に女性的なもの（*das Ewig-Weibliche*）」（*Goethe's Werke*, V, S. 280 f.）というように高められることになる。

このようにグレートヘンの純粋な性格の深みに対しては、墮罪はその表面をかすめるだけであろう。その意識への影響が激しく、一層純粋性の値打ちが自覚され、解るとしても、墮罪は、精神の深い深層の純粋性に影響を及ぼさぬ。こうした型の女性にドストイェフスキーの『罪と罰』のソニヤがいる。殺人を犯した恋人のラスコニコフに「四つ辻」へ行って平伏（*prostrate yourself*）して大地へ接吻しなさい。貴方は大地に対してあやまちを犯したのですもの（*kiss the earth you strained*）そして出来るだけ大声で通行人に私は人殺しですとおっしゃい」という。ソニヤの純粋性の根本には大地がある。大地に根ざしての純粋性である。それにひれ伏して接吻せよとは、今迄立ち離れておった大地に対し身を屈してこれと一体になって血でけがした大地を涙で浄め、その大地によって自分が浄められることである。ソニヤの純粋性を形成しているのは大地である。大地に深く根ざしての純粋性である。ボオドレエルが一八五七年の詩の中に「多くの宝石（*maint joyau*）は埋もれて眠っている。闇と忘却の中に（*dans les ténèbres et l'oubli*），つるはしと掘鑿からはるか遠くに離れて」（*Les fleurs du mal*）と歌っている。

泥はきたなく、限りなく厭わしいものであるが、久保田万太郎のすぐれた作品『春泥』のように、そこに春という一字をつけ加えると、不思議な美しい詩情が湧き出てくる。ボオドレエルが歌っているような深い大地にひそんでいる性格の純な宝は、サルトルが認識

の領域において述べている事柄を思い出させる。即ち「所有は身体の上に何らの痕跡 (trace) を残さぬ。このことは、なめらか (lisse) とか、つやつやしい (poli) とかいう性質が深い意味で象徴しているところのものである。なめらかなものは捉えられ、触れられることが出来るが、それにもかかわらず、入り込めない (impénétrable) ものであり、我がものにしようとする愛撫の下からやはり水 (l'eau) のように逃げ去る (fuir)」(L'être et le néant, p. 668)。この表現は正に、深く埋もれている宝石に譬えられる純粋な精神に当てはまる表現である。こうした深い精神は、捉えられ触れられても、その純粋さを貫き破壊されることなく、あとに痕跡の残らない近寄り難い精神である。従って、表面的な不純の汚濁の中にあって不純を意識し、負目の重さの下で反って一層深い魂の純粋性、清らかさを保っているのである。グレートヘンやソニイの純粋性はこうしたものであろう。

さて、こうした人間の心の、更には精神の深い純粋な層に深まる通路は何によるであろうか。それは意識の持つ超越性によるものであろう。既に志向体験において、意識は「或るものについての意識 (Bewusstsein von etwas)」(Husserl: Ideen zu einer Phänomenologie, 1922, S. 65) であることは、ブレンタノの説をうけたフッセルが主張するところである。サルトルも「フッセルやブレンタノの志向性も、また多くの点で自己からの離脱 (arrachement à soi) の性格をもっている」(L'être et le néant, p. 62) といっている。この「について」は距離であり、否定である。上述の幼児的純粋性においては、意識すれば、それから離れて、それを失わせるのであるが、精神の深い層の純粋性に深まるためには、意識のこうした離脱としての、意識の超越性を通してゆくよりほかに道はない。意識としての「対自 (pour-soi) は自分の無化 (sa néantisation) そのものによって、自己を……についての意識として構成する。いいかえると、自己の超越 (sa transcendence) そのものによって、即自 (En-soi) のこうした法則から脱れ出る (échapper à)」(ibid., p. 269) 対自としての意識は、即自としての対象から従って即自的な自己からも、距離を持っており、無である。de や von や of は意識の対象からの距離を表わしている。

故に、即自の領域における規定は意識には通用しない。意識は無であり、対象からの自由であり、超越である。従って、「私が私を悲しく (triste) させるのは、私が悲しくないからである」(ibid., S. 101) ともいわれておる。人間の心または精神の深い層の純粋性に深まる通路は、以上のような意識の超越性の自覚によってきまることであろう。不純なものも、自分を不純と意識する意識は、不純な即自的な自分から (von, de, of) 距離をもっており、不純でない。意識の超越性へは即自の規定は及ばないのである。こうした意識の超越性の扉を通して、幼児的な純粋性と或る意味では違った心または精神の色々な層

の純粋性が展開する。然し、こうした意識の超越性を自覚せずに、意識が体の中にめり込み、埋没して意識そのものが受肉して、精神への上昇の道を閉ざす場合もある。

然し、成人しても相変わらず幼児的な純粋性、清純さを保っているものもある。そのよい例が屈折した漱石の理想像として創作された『坊っちゃん』の主人公と女中の清である。坊っちゃんは「其夜おれと山嵐は此不浄な地を離れた。船が岸を去る程いい心持ちがした」といっている。大人になっても、心に経験によるしみがつかず、清濁相呑むことの出来ぬ清純な坊っちゃんには、教師仲間の不純俗悪な関係の中に身を置くことが出来なかったのである。もっともまだ開眼しない純なる者には、他人の苦しみが解らぬ欠点があり、自分と同じように苦しみがないものとして見ているむきもある。この純粋な気性を理解しているのが「婆さん」であり、相当経験を積んでいる筈の下女の清である。清は「あなたは真っ直でよい御気性だ」と賞めている。作中の清の言動から婆さんであり乍らその純粋無雑なよい性格が見てとられるのである。そしてその純粋な愛で坊っちゃんを可愛がった。漱石の坊っちゃんと思い合わされるのは、白井喬二の長編『富士に立つ影』の作中の熊木公太郎で、その純粋な自然児的性格が創作されたことについては、当時高く評価された。例えばまさに処刑されようとしている猿引きの助一を助けるために、あたかも上使のように悠々と刑場に馬を乗り入れ、これを奪い取った馬上の公太郎は、役人から「待てッ、上へ向って何故狼藉を働くかッ」と詰問され、「助一を助けるためである」馬上で正直に答えている。「それは分りおるッ、その方は何者だッ?」「熊木公太郎である」「何?」作者の喬二は「名前を聞かれて逃げながら名乗った通り、この斬り場破りの犯人はげにも事実、熊木公太郎であった。なるほど、公太郎なればこそ、この大事を執行するに何の遲疑もなく、さながら人無き広野を行く如く何の造作もなくやって退けられるのだ。大胆という訳でもなく、殊更謀らんでやったという訳でもなく、この場合公太郎にとってはまだ当然の事をやって退けたに過ぎない」とつけ加えている。その行動が軽卒として非難されるのは、その葛藤を知っておる者の眼からである。

公太郎が流派をかけての晴れの築城問答仕合へ、衆人環視のさざめきの中を、助けた緋縮緬の長襦袢姿の「莫連女のお蓮」を扱帯で背中に負ってのり込んでゆく。「先生先生、待って下さい妾は、妾は魔窟の女でございますわ」「魔窟の女? それでは貴様は何か悪い事をいたす者の娘か?」「悪い事? エエそうです。いいえ悪い事をいたす者の娘ではありません、妾が悪い事をするのです」「何だ、貴様が悪い事をする? アアそれでさっき百寄灯明が大声でお前の悪口申していたのだな」「ええ、莫連女といったでしょう、妾はその莫連女です、ですから先生ここへおっぼり出して下さい」「莫連女というと余程悪い事をいたしたのか」「先生駄目ですねえ、妾、今! 悪いことをしているのですよ、ほれ、

あそこの家の中で」「そうか、そのように悪い奴か」「まアいけない、先生どういったらいいでしょう、先生は先生は、ほんとに好人ですねえ、妾はね妾はね、遊女なのです、そ、それも、隠れてする遊女なのです」「アアお前は遊女か、遊女ならわしも二年ほど前、勝浦において和菊と申す女に面会いたした事がある、その和菊と申す女は別に悪い者とも思えなかったが、……」純粋な者が、けがれの何であるかを知らず、見すごす。然しけがれを自己とし、不純を自己の本質として、それによって成り立っている者は、その不純、けがれが見すごされた場合、自分が無視される思いで恥じ入り、罪もろともに消える思いであろう。そこに懺悔があり回心がある。罪ある自分が消失して新たな自己が呼びさまされる。そこには「死して成れ (Stirb und werde!)」というゲーテ的法則が妥当する。

この莫連女のお蓮とその悪や罪を知らぬ公太郎との関係は、マグダラのマリヤとイエスとの関係を思い起させる。ルカ伝の第七章に「見よ、この町に罪のあった一人の女 (mulier, quae erat peccatrix) がいた」と。このマグダラのマリヤが泣きながら涙でイエスの足をうるほし、髪の毛で拭って、その足に接吻して (osulabatur pedes ejus) 香油を抹った。その女の罪を知っているパリサイ人の心中の非難をよそに、イエスはその女に「お前の罪は赦された (Remittuntur tibi peccata)」と告げた。神の権威によることは別として、真実罪を知らぬ者にこそ罪は見えず、従って罪は存在しなく、罪を赦すという言葉が発せられるのである。こうした点では、やはりいづれは受難して死ぬ公太郎は、その純粋な人間性においてはイエスの近代化の描写とも考えられる。そうした人物はこの世には稀なものとして、稀少価値が附着し、貴重であり、高潔であり、高貴である。キリストはその神性を除いても高貴であり、公太郎もどんな境遇にあっても堂々として高貴である。

これらは鍛えられて出てくる純粋性でなく、天性そのものが汚れなく、しみつかずに子供の時の天真爛漫を保っているのである。その他いつ迄も天性の純粋性を保っている例を拾うと、先づ眼につくのは、ドストエフスキーの『白痴』のレフ・ニコラエヴィッチ・ムイシュキン公爵であり、『カラマゾフの兄弟』の中の第三子アレクセイ・カラマゾフ等である。能の『弱法師』のシテの俊徳丸にも、その仏教観の深いすき間から、ひねくれぬ素直な性格が見てとられる。「その偉大な例を福音書が強くイエス像において描写している——しかもその神性におけるイエス像でなく、その人間性におけるイエス像においてである」(N. Hartmann; Ethik, S. 373) とニコライ・ハルトマンは評している。事実イエスは二人の罪人と共に十字架にかけられるとき、その一人の罪人が「然し、この人は何ら悪いことをしないのだ (hic vero nihil mali gessit)」(ルカ伝二十三章) と証言していることから知られる。とにかく、これらの人物は悪に触れたこともなく、悪の何であるかを

知ることなく、悪を避け、排除する純な不思議な本能を持っている。しかも、これらの純粋な者は色々な葛藤を知らぬ故、これに巻き込まれ縛られることなく直裁的で、自信に満ちた言葉で快刀乱麻を断つようになるのである。

そのほか純粋なものとして思い浮かぶのは、カロッサの『ドクトル・ビュルゲルの運命』の主人公、同『医師ギオン』の主人公。哲学者シェリングの未完の小説『クララ』では、その明徹した女主人公のクララが「この気のおけない小さい谷間はほかよりも快いのです。ここからは秋もあまり奪いとることができませんでした。ここは陽の暖かさも籠っていて、ひょっとするとまだよい季節であるかのように信じさせます。ここでは、想い出をつよめる香りたかいテミヤンがなほ元気よく生え出ております。牧場ではずっと前からいぬさふらんがゆらめいていて、結局は一切が失われゆく回想のあせた色合を、そのうす青色によってほのめかしています。有毒な植物なんだそうですね」(Schellings Werke, IV, Ergänzungsband, S. 131) といつて有毒な花の香りの中に健康を害し衰えてゆく。そこには叙知的な透明な、それだけにもろい純粋さが感ぜられる。そのほか『ヒューペーリオン』の主人公が友人ベラルミンに寄せる書簡には、その若々しい純真さに満ち満ちている概念が止めどなく溢れ出ている。余りに純粋なものは白痴的であるといわれるが、この作家のヘルダーリンが遂に狂気におちいったのは、その病的な素因のほかに余りにも世間なれぬ純粋なその性格が作用しているのであるまいか。そのほか、哲学者の生活ではスピノザの理論的にも、処世的にも純粋な性格が印象的である。尾崎紅葉の作品では『多情多恨』の鷺見柳之助の亡き妻を忘れかねている女々しさの中の純粋さが目につく。そのほか「犬のような忠実 (hündische Treue)」の純粋性は、ゾーデルマンのレギネに見られる。

漱石の『虞美人草』中の三人の女性のうちでクレオパトラの化身のような藤尾は、純粋さの枠から外される。「紫色のクレオパトラ」と恋人の小野の眼には映され、そのイメージが感ぜられる。ゲーテの『色彩論』でも解るように紫は高貴の色であり、「相手に求むる所がある時でさへ、(相手の)腰を折らねば承知をせぬ女である」そうしたひねくれた絢爛傲慢な藤尾はここでは論外となる。先生の娘で小野の婚約者の「小夜子は過去の女である。小夜子の抱けるは過去の夢である」といわれているが、既に過去の期待に反し小野とは結ばれぬと見越して諦めている。「私は——(小野のところへ嫁に)参らんでも——宣しう御座いますと小夜子が(父の)枕の後で切れ切れに云った」浮世の波にもまれて、小夜子には、ゆく末の未来が開けて、無邪気ではなくなっている。

これに対して、人間の「上皮の活動」を排し、所謂「第一義の活動」を常にやってのける天真爛漫な好青年宗近でさえ、「糸公は僕の妹だが、えらい女だ。尊い女だ」といわれ

る糸子が、純粋な女性として強調されている。子供は表面的には言葉の表現でも不完全である。「糸子の答は大概半分で切れて仕舞ふ」はこれに当るであろう。花見のことについて、「少しは出ないと 毒ですよ。春は一年に一度しか来ませんわ」と藤尾にいわれて、「さうね。わたしもさう思ってるんですけど……」「一年に一度だけれども、死ねば今年限りぢありませんか」「ホ、、、 死んぢや詰らないわね」と糸子は答えて、二人の会話は互に、死と云ふ字を貫いて、左右に飛び離れた。とある。「藤尾は相手（糸子）を墓の向側へ連れて行かうとした。相手は墓に向側のある事さへ知らなかった」藤尾は既に開眼しており、未来が展開して死が見えるのに反し、糸子は墓の向側の死を知らず、相変らず童女として神の楽園におる。「御出？」と甲野は言葉の尻を上げて簡単に聞く。糸子は「今一寸」と答へたのみで、苦のない二重瞼に愛嬌の波が寄った。糸子の苦のなさは、旧約聖書の楽園におけるあり方である。それで甲野に「あなたは気楽でいい」といわれる。しかも気楽か気楽でないか知らない。気楽がいいものか、わるいものか解し難いと漱石が評している。純粋な者はその純粋さの価値を知らぬ。糸子は自分の苦のなさ、気楽さ、その童女性の尊い価値を知らない。「いいですよ。それでいい。それで無くっちゃ駄目だ。いつ迄もそれでなくっちゃ駄目だ」と糸子の純粋性の値打ちを知っている甲野はいう。ところがまだ未来が開かれておらぬ糸子は「どうせ斯うですわ。何時迄立ったって、斯うですわ」と。糸子には、日常的な時間は経過しなく、楽園におけるような暫時的な永遠の現在においてある。糸子の純粋な素直な値打ちを理解している甲野は「あなたは夫で結構だ。動くと変ります。動いてはいけない」とたしなめる。知の木の実を食べるなど旧約聖書における神の戒めにも等しい。糸子の場合には父と兄との家庭が旧約の楽園に当る。「(それを)離れると、もっと利口に変ります」という甲野の言葉に対し、「私もっと利口になりたいと思ってるんですわ。利口に変れば変る方がいいでせう」と。子供は冒険的な大人の世界にあこがれ、はやく大きくなりたいと願望する。糸子はもっと利口になりたいと願う。知(利口)の実を食べると開眼し、色々の経験が尊い純粋性にしみを付け、不純にしてしまうことを知らない。大人が子供の無邪気な時代をあこがれるのと逆である。あこがれを介して、純粋性は尊さに結びつき、美しさと結びつく。更に誠実、正直などと結合し、愛の極致を形成している。彼女の兄の宗近が甲野にいう言葉に、「糸公は尊い女だ、誠のある女だ。正直だよ、君の為なら何でもするよ」とある。これは愛の究極的な境地である。

前述で一番信頼している甲野から「動くと変ります。動いてはいけない」といわれた糸子は兄の宗近に「御嫁に行ったら人間が悪くなるもんでせうか」と問う。活動的な兄に「御嫁に行ってますます人間が上等になって、さうして御亭主に可愛がられれば好いぢゃ

ないか」と答えられて納得する。然し、この「ますます人間が上等になって」という答は甲野が問題としている 純粋さとは違う。善その他の価値は努力して得られるが、純粋性は天賦のもので努力して得られはしない。御嫁に行ってますます人間が上等になって、善くはなれるであろうが色々の経験を積んで、ますます経験の垢で不純化してゆくであろう。従って「動いてはいけぬ」という甲野の言葉は、最も真実を見抜いていることになる。大人が子供の純粋さをめざして仮に戻られるとしても、今迄の経過が既に経験として内に宿されている。純なる子供にはそれがない。丁度、ルネサンスの人達が古きを求めて古代に戻ろうと試みたが、行きついたところは古代ではなく、新しい近世であったのと比較される。古代には中世の精神の宗教的苦悶を経験しておらない純粋素朴なのに対し、ルネサンス人は中世的な経験を味って、これを宿し孕んでいるので古代へ行きつかれる筈はないのである。古代だと思って着いたところは、実は近世であったのだ。

それに拘らず、この素朴な純粋さを真似て老の身乍ら身すがらになってこれに立ち帰らんとする一例として芭蕉がいる。「瘦骨の肩にかかれるもの先づ苦しむ、ただ身すがらにと出立ち待るを、紙子一枚は夜の防ぎ、浴衣雨具筆墨のたぐひ、あるは去りがたき銭などしたるは、さすがに打捨てがたくて、路次のわづらひとなれるこそわりなけれ」(奥の細道) 老いの中に子供心、自然の心を求めて簡素な乏しさへの憧れの中に身を処す気持ちが表示されている。清雅淡泊を旨とする茶道の精神などもこれであろう。いかに豊かな境遇の者でもかやぶきの飾りとて殆んどない乏しい小さな部屋の中に、釜の松頼の音に耳をかたむけて、すするお茶には、やはり自然への憧れ、純なる子供心への復帰の成就しない願望がひそんでおるまいか。同時に、それは純粋性へのたゆまぬ修業でもある。

ここで四つの種類の純粋性が大別される。第一は幼児的な純粋さであり、第二は成人しても幼児的な純粋さを失わぬものであり、第三は修業によって精神の純粋性を追求し深めようとするものである。これに対して上述のグレートヘンやソニーは第四の種類として、彼女らは成人して、しかも悪にふれ乍ら清純さを保っている例である。こうした汚濁の中における純粋性は、環境がどうであろうとも、純粋なものは純粋であることの証拠である。こうした精神の純粋性は、いわゆる幼児的な純粋性とは違う。精神の純粋性に深まる道は、上述のように意識の超越性を自覚することによるであろう。即ち意識には次のような性質がある。自分を不純だと意識する意識は不純でない。意識は意識されるものから(von, de, of) 隔っており、その間に距離をもっておる。従って、不純な自分という規定は意識には届かず、意識は不純に対しては自由で超然としていられる。こうした自覚によって、日常的な経験よりも深い色々の層の精神の領域が展開してくる。これには上述のようなはじめよりあった天賦の純粋性は、修業を経ることによって後から生じてくる純粋

性とは、違っているであろう。ソニイアやグレートヘンは前者の例に当るであろうし、芸術や宗教において苦勞して創作されたり、悟ったりされた純なるものは後者の例に当るであろう。

例えば『碧巖録』の第五十三則の「百丈野鴨子」において、馬祖が弟子の百丈をつれて外出した時、野鴨が飛んで過ぎるのを見て、「是はなんだ」と馬祖に問われた百丈は、「野鴨です」と答える。相変らず事物に捉われていて、師が示したい「徧界をかくさず、全機独露する」という宇宙の秘密を、即ち、野鴨の飛ばれるのも宇宙全体の力が支えていて、それが全面的に眼前にかくされず展開していることを百丈は理解しない。それで師の馬祖は親切にも更に「いづれの処にか去る」と問う。即ちこの野鴨という現象の帰着するところはどこだというのである。それでも、やはり事物的な現象に捉われていて、これから離れられぬ弟子の百丈は「飛過し去る也（もう飛んで行ってしまいました）」と答える。いくら親切に云っても解られぬ弟子の百丈に対して、もどかしくなった馬祖は、遂に百丈の鼻頭をひねり上げた。いたくてたまらぬ百丈は忍痛の声を上げる。とたんに師の馬祖は「何ぞかつて飛び去りしぞ」という。そこに野鴨が鳴いているのではないかというのである。鼻頭をねじり上げられ思わず痛いという叫び声には上手に叫ぼうとか、師の同情を買うように叫ぼうとかの意識的な技巧は入っておらぬ。一番深いところから生地のままに発する痛み声は、生れたままの純粋な叫び声であって、野鴨子の鳴き声で象徴される 仏の声である。そこには絶対的なものが、隠されずに現前していることを、弟子の百丈は遂に精神の深くにしみて、理解し、悟るのである。

この「徧界かくさず、全機独露す」の理解は次の理解に較べられる。即ちハウプトマンの傑作『ゾアーナの異教徒』の主人公 フランチェスコが「ますます深まる 驚異の 念で (mit einem immer tieferen Staunen)」 「自然が万物の母たる 領域の中では、その子供たちに、どんなものも味われずに 隠れたままで (verborgen blieb) おかないように配慮した」 (Gesammelte Werke, 8 Bd S. 436) とか、または「神の子の 変身の奇蹟 (Wandlungswunder)」とか「神性の永遠な肉と血」 (ibid., S. 440) とかの理解に較べられる。この理解的な悟道は意識によるものではない。前述のように意識の超越性は、そうした精神の領域への通路ではあるが、悟りの手段ではない。フランチェスコも大自然の雄大さに打たれ驚異の余り、呆然自失して或る意味では既に意識の領域を越えている。むしろ意識はその構造上、対象との間に常に距離をもっており、その対象から (von, de, of) 分離しており、対象と一体にならぬさだめのものである。従って仏を知っているということは、仏について意識していることで、仏との間に距離を置いていることで、仏とは合一できぬことである。それで達磨は 梁の武帝の前でその意識の構造を 打破して見せて「不識」とい

う。(『碧巖録第一則』) こうした純粋なものの精神的な悟りは、前述の生れつきの純粋性のように、最初から具わっていて、後に次第に稀薄になって失われてゆくのと違って、努力により次第に精神にしみ入って深まってゆく傾向がある。

中世のドイツ神秘主義者の第一人者のマイスター・エックハルトが悟り得た「孤絶 (Abgeschiedenheit)」は禪の無と比較される。「この不動な孤絶がたいてい人間を神に似た (gottähnlich) ものにする。なぜならば神が神であることは神の不動な孤絶に基いているから。即ちその孤絶から神の清浄性 (Lauterkeit)、神の単純性 (Einfachheit)、神の不変性 (Unwandelbarkeit) が流出するからである。このようにして、もし人が神に等しく (gleich) なる積りならば、このことはただ孤絶を通して起り得る」(M. Eckehartes Schriften u. Predigten, von Büttner, Bd, I, S. 60) 「この孤絶が人間を純粋性へと移行させ、純粋性から単純性へ、単純性から不変性へと移行させる。そして、こうした諸々の特性が、神と人間との間の相等性 (Gleichheit) を成立させる」(ibid.) というのである。純粋な孤絶の対象は何かという問に対しては「その対象はこれまたはあれでなく、孤絶は純粋な無 (ein reines Nichts) に向う」(ibid., S. 64) と。神は無としての孤絶におる。人間も無の状態になってはじめて神を受け容れ、神と一つになられるという悟りである。従って祈りについての質問に対しては「孤絶と純粋性は、一般的にいて、祈ることは出来ない。なぜならば祈る人は、或るものが自分に与えられるようにと神からそれを欲求するからである」(ibid., S. 65) と。

これと思いあわされるのは痛快に悟道して一瞬の擬議をもゆるさぬ臨済が「たとひ (道を) 修し得る者有るも、皆是れ生死の業なり、なんじ云ふ六度 (即ち、布施・持戒忍辱・精神・知恵・禪定) 万行 (即ち諸善万行) ひとしく修すと。我れ見るに皆是れ造業 (業をつくること)。仏を求め法を求む。即ち是れ造地獄の業。菩薩を求むるも亦是れ造業。看経看教も亦是れ造業」といって、祈り等求める精神が否定されている。そこにエックハルトの孤絶に似た精神の根源的な純粋性が見られる。『碧巖録』の第五十五則に次の話がのっておる。道吾が弟子の漸源と一諸に或る家の葬式に行った。漸源が棺桶をたたいて「生か死か (この人は生きているのか、死んでいるのか)」と師の道吾に向って生死の切実な質問をする。師は「生ともまたいわじ、死ともまたいわじ」源は「和尚快く、それがしのためにいへ、もしいはずば和尚を打し去らん」師は「打つことは即ち打つにまかす、がいうことは即ちいわじ」と遂に打たれてもあくまでも、生死のどちらからも離れ、どちらにも拘らぬところに純なるものを覗かせ、生死を超越しての純粋な根源を露出して見せて、それを生死によって相対化させ曇らせ不純にすることがなかった。関山という坊さんは生死の問題をきかれて「我が者裏 (ところ) 生死なし」と答えている。

純粹性についてバルテルは明朗性 (Klarheit) と律動性 (Rhythmik) とが不純物 (Schmutz) にとって代わる」ことだといっている。(E. Barthel: Die Welt als Spannung und Rhythmus, 1928, S. 377) たとえば化学的な意味での不純物とは「全体の部分の無秩序, リズム性のないこと, 異質性を云っている」(ibid.) それで「化学者は, この上もない不純性からさえも法則を浄化して取り出す (herausläutern) ように努力している」(ibid.) と。

上述の禅僧達の精神的な純粹無離さは生来の純粹さではなく, 修業し, 努力して普通の意識を越え, いわゆる無念無想になって意識の超越性を通過して, 宇宙の深い秩序, リズムに触れるところから来る純粹性である。元來純粹なグレートヘンは更にその懺悔を通じ, ソニイアは更にその敬虔な忍従を通して, このリズムにふれている。芸術家はその筆によって, 又は鑿によって, 絃によって, それぞれの目指している深い純なるものにふれようと努力し, それを表現しようと苦勞している。各領域において, それぞれの道の者は, その目指すところに混り気なく純粹に合致するものを表現しようと努めておる。選択するとき, 何を目的として選択するかによって, 即ち, 選択した未來的な目的に向っての企てによって, 純粹なものの種類がきまってくる。商人は商人として, 技術者は技術者として, 職人は職人として, 舞踊家は舞踊家として, 音楽家は音楽家として, 画家は画家として, 各々目指す純粹なものがあるであろう。風俗, 風習においてもそうである。それのみでなく, 産物としてのアルコール類などに, 生粋とか純生という表現が用いられたりする。

風習について云えば, 特に江戸の庶民において, 遊里を中心として成立っている理想的な目的としての粋は, 即ち「すい」は, その逆の野暮を排除しての或る意味での純粹さそのものであった。宮園節の『花街の色系 (一名植木屋)』では「色と意氣地を立て抜いて八丈縞の隠し裏, 氣だてが粋で落ちついて, 花色柄をさしづめに惚れねばならぬ殿振り」とある。また同じ宮園節の『口舌八景』では小いなが胸痛み, 癪と涙を押し静めて「不粋なこなさんちやあるまいし, 色里の諸訳をば, 知らぬ野暮でもあるまいし」といって, 立服している恋人の半兵衛に向ってかきくどく。この場合粋とは遊里を中心としての風習に精通して, そこにおける情愛について気がきき, さばけておってその裏表を知りつくし, 酸も甘いも心得いて, ものわかりがよくなることである。また同じく宮園節の『鳥辺山』で愛人縫之助との心中の危険性の感ぜられる浮橋に対して酸いも甘いも知りつくした花車が次のように若氣の短氣を起さず我まんして添いとげるように意見をする。「必ず必ず若氣を出し短氣な心持ちやんなど, 重ね井筒の上を越した粋な意見も上の空」と。こうした粋な意見が出来るためには, 廊の裏表に通じ, そこにおける人の生き方, 情愛のなりゆきが

次第に見通されてこなければならぬ。そこへの精通の仕方を江戸の水とか、神田の水とかに洗われたとあって、次第次第の純粹化を表現する。これには清元の『歌へす歌へす余波大津絵』のなかで船頭が「その御晶肩の旦那を送り、江戸船のわっちや是でも水道の水がしみ渡ったる有難さ」といっているように、こうした風習が次第にしみ込んで、いわゆる粋な江戸児気質を形成してくる。そうした粋の内容としては清元の『神田祭』に最もよく現われていると思われる。即ち「山谷風流あらましを」「祭に對の派手模様」「男伊達ぢやのヤレコレサ達引ぢやのと」「常から主の仇な氣を」「森の小烏われはまた尾羽をからすの羽さへも」等である。まとめると派手な風流心、心意氣、余りけばけばしくない隠し裏的な色氣、もろさ等が含まれている。「いつの紋日も主さんと野暮なことぢやが比翼紋」と長唄の『吉原雀』にあるように余りあからさまな、けばけばしさは野暮である。尾羽をからすという衰顔の危険性は「粋が身を食う」という諺によっても知らされる。清元の『三千歳』では直待と三千歳を氣兼ねなしに会わせようと「廓に馴れたる新造が話の邪魔と次の間へ粋を通して入りにける」とある。これは色里の諸詠を心得ている新造が氣をきかせて、取りさばくことによる。もともと粋の反対の野暮は田舎暮らしのひなびた性格から由来している。『落人』の勘平が主君の大事をよそにして、とても生きてはおられぬというのを、おかるがなだめて「思ひ直して親里へ連れて夫婦が身を忍び、野暮な田舎の暮らしには、機も織り候、賃仕事」も厭わぬという。更に粋に対比して屋敷ものは上品ぶって形式的で氣がきかずに野暮である。清元の『夕立』では御殿女中の竹川（実は須走りお熊）が徳兵衛（実は盜賊徳次）を夕立の雷鳴を利用して誘惑する色模様の場で「粋なお方に釣合はぬ野暮なやの字の屋敷もの、十の歳からお小姓を勤め通しておそば役、二十は越せど色恋は掟きびしく白玉の露にも濡れし事はなく」といつわりの野暮の純粹さを通して徳兵衛の心をひく。屋敷ものには『喜撰』にいわれておるように「粋といわれて浮いた同士」というような風流の軽やかさがなく。この粋の軽やかさは、他に対しては意氣、意地を持ち、仇な浮氣心の愛人の不信に対しては、すぐ愚痴に変わってしまう。蘭八節の『夕霧』では「こなんに別れて余所外へ、請出されて行くものか、粋なやうでもない事と」唧ち泣きして伊左衛門にかきくどく。また常盤津の『角兵衛』では「無理な首尾して逢うたが憎いかえ、さりとては、恋には粋も愚痴になる」とその変化の軽やかさを示している。

以上純粹性の一種としての粋を江戸の風習において見たのである。ところで純粹さは性格全体とか、風習全体にだけ現われるものでなく、その部分として色々なしぐさ、心情等にも現われる。この場合には混じり氣のない純粹さとして素直なという表現が一層適切であろう。曲りくどさの混じらぬ底意のない素直な行動、意図をかくしての皮肉や当てこすりのない、そのものずばりという素直な言葉が考えられる。上述の公太郎が、つき合ってい

る山賊達から「はっきり先生」とよばれたのもこの故である。その他、素直な怒り、笑い、喜び、愛情等が考えられる。層理論的に見れば色々な層の違いの純粋性が考えられてくる。物質の純粋性、体の純粋さ、意識の純粋性、心情の純粋性、心の純粋性、精神の純粋性、一切人間は仏性を具えているという根源的な純粋性等である。そうした各層の二律背反的な対立が、人間の複雑性、不可解性、悩み、煩悶を形成している。悪人においても純な行動が出て来たり、善人においても不純な心情を懐いたりする。この間の葛藤争いが清元の『三社祭』の善玉・悪玉のおどりに表現されているのでないだろうか。もっとも、層的に見れば相対的には弁証法的に先立って出てくる即自(an sich)的なものは、すべて後から出てくるもの(an und für sich)に較べると純粋である。こうした純粋性が倫理の領域に出現すると清廉と称される。

純粋性を象徴する言葉として、白露、白百合、白菊、白糸、白魚、白妙、しろかね、白無垢、白襲等色々の言葉が用えられている。然し、我々はそうした言葉によっても純粋性そのものの自体を考えることは出来ない。そこには今迄の経験がからみつき、限取り、眼に見えぬニュアンスを形成している。純粋性を純粋に把握するためには、或る意味での形相的還元を経ての本質直観が必要であろう。告白とは自己の悩みを客観化し、第三者的な彼の悩みとし、このように自己疎外することによって、自己自身が純化され平静を保つことである。既にそれをアリストテレスが浄化(katharsis)において求めている。余りに過剰な激しい激情は心の平静を失わせる。それで悲劇は「憐みと恐怖とを通して(di' eleou kai phobou) こうした激情の浄化を(tēn tōn toiutōn pathēmātōn katharsin) 行う」(詩学6)とある。劇に対しての憐みと恐怖とによって涙をしぼらせ、内なる激情を燃えつくさせて今迄とは違った浄化を得させようとするのである。そこに風土によるほかに、純粋な清澄なギリシアの造形芸術を成立させる一つの基盤が見出される。

純粋性は、奇麗とか清潔とかと結合しやすい。雪が純粋性の象徴であり、皚々とした白一色の雪景色には、ある種のすごさが伴う。このすごさが、例えば長唄の『鶯娘』の舞踊の地獄の責め場で露出する。同時に「妄執の雲晴れやらぬ 朧夜の恋に 迷ひし我が心」が「雪ぞ散りなん」の雪景色を経て、「等活蓄生衆生地獄」の「大叫喚」の責苦の情景で純化される。純粋な雪を強調するためには 妄執の雲、更には地獄の阿鼻叫喚が対立させられる。これを極限的にいうと、純粋な白さを一番強調するものは黒である。そこに墨絵の画法があり、文人墨客という言葉もあるように文人が好んで白地に墨色を用いて形式にとらわれず詩情をはしいままにした。『芭蕉句選』に「面白し雪にやならん冬の雨」という句がある。そこにも雨と雪とを対比させての詩情が表現されている。それにつけて考えられることは、終末観とか来世観とかは、一面、純粋な原始、端初を浮き出すためのものでな

いだろうか。

認識論の領域で、純粋性を問題とすると、先ず理性 (ratio) は生得的に観念を具えていて、理性はこの内なる観念を外界に投影すれば認識できるので、事は理性のみで足りるという理性万能主義である大陸の合理主義 (rationalism) に英国の経験主義のロックは反対する。「それで心 (mind) は、我々の云うように、あらゆる性格の空白な、どんな観念もない白紙 (white paper) であると仮定しよう」(Locke: An essay concerning human understanding, II, chapter I) と。即ち子供が生れて来たときの心は白紙状態で経験することによって「経験から (from Experience)」白紙が彩色され、知識の蓄積が生ずるのだという。そこには或る意味での純粋なものが見られる。これに対して批判主義のカントは「凡て我々の認識は経験と共に はじまることは全く疑ないとしても、それだからといって、凡てが経験から発するものでない」(Kritik d.r. V., Reclam, S. 45) といって、認識の材料は経験から得られるが、経験界を成立させている先験的な可能の条件である直観の形式たる時間、空間は純粋であり、悟性の形式たる範疇は純粋であり、その範疇の適用手段としての時間と範疇との融合形式たる図式も純粋である等々と云っておる。純粋とはカントの場合、経験の混入しないことである。

純粋という意味では、既に古代の歴史家ヘロドトスの記述の中で、ギリシア人のソロンが実用から離れて純粋に、即ち通商、植民、敵状視察等の功利的な実用のために旅行するのでなく、「貴方が知を愛し乍ら (即ち哲学しながら philosophon) 多くの土地を (gēn pollēn) 理論のために (theōries heineken 見物のために) 渉り歩いた」(I, 30) ことに対して古代東方のクロイソス王の驚きの言葉がある。それは一切の生活の有用性 (euteleia) から純化して、理論のために理論を追求し、ひたすら知りたいために知を愛する純粋な態度で、知が生活の実用性に従属しなく、即ち生活上の便宜工夫のために知があるのではなく、知が実用生活の主権から脱し、独自の自主的な純粋な領域を形成する。生活がそのために手段化される。このように知を知のために愛すそのための生活形態が出現したとき、愛知の学たる哲学が歴史上姿を現わしたのである。

哲学の領域で「純粋」を標榜する者は多い。中にも、その体系の全部に純粋の名を附しているのは、ヘルマン・コーエンである。『純粋認識の論理学』『純粋意志の倫理学』『純粋感情の美学』としておる。また純粋意識の本質の記述を主題としているエドモント・フッサールの現象学においては、世界の超越的存在の定立の支配を停止して、括弧に入れ (Einklammerung) 除去すること (Ausschaltung) によってそのあとに残った現象学的残余 (phänomenologisches Residuum) としての絶対意識たる純粋意識 (reines Bewußtsein) の一般的な構造を間主観的還元を経て究めようとしている。(Vgl., Jahrbuch für

Philosophie u. phänomenologische Forschung, S. 91 f.f.) これには、色々な相違もあるであろうが、或る意味でデカルトの 亜流であろう。デカルトは方法論上の 懐疑的態度で、感覚、学、対象、身体等すべてを疑って、最後に疑っている（疑は一種の考えること）私を疑うことは出来ぬとして、「我考える故に我あり（je pense, donc je suis）というこの真理は非常に堅固で非常に確実であるので、懐疑論者の極めて不条理な一切の仮定をもってしても、これを揺がすことが出来ないで、私は懸念なく、これを求めておった哲学の第一原理（le premier principe de la philosophie）として受け入れた」（Discours de la méthode, quatrième partie）といっている。これは疑い（doute）を通して思惟を純化しているのである。

古代の仏像についていうと、飛鳥時代の法隆寺金堂の釈迦三尊、秘仏等は余りにも大陸的で、そこにおける超越性は別として、普通日本的な平明な清澄さを越えて、日本的な純粹性の埒外の 根源性のところで問題とされる べきである。中宮寺本尊の菩薩思惟像は、多少人間味をおび、天上的と 地上的との合一として、童女的な思惟の深さで自己に 没入している。従って、ほとんど外なる人の世を見ることがなく、外界の経験の垢に触れぬ、しゅい深みのある純粹性を 湛えている。これと同じ意味であるが、広隆寺の菩薩思惟像は、一層垢抜けして平明な純粹性が強調されている。これらに対して、法隆寺の百済観音像は、その視点を外に向け、衆生の哀れさに憐憫の情をもよほし、そのいとしさに堪られず、まさに涙せんばかりの甘美な慈悲的な哀愁の面差をしている。従って、人の浮世の苦悩に同感し、まみれ、垢つき、超越者としての限りない純粹性を背景としながらも、上述の中宮寺、広隆寺の二仏に較べると純粹性を失っている。興福寺の天平の阿耨羅像は、その切れ端の長い澄んだ瞳をし、邪心のない口許をし、癪癪そうな眉にしわをよせて、浮世の塵の中に働き出て縦横に 活躍している。しかもそれにまみれず 童子的な 純粹性を失わず、垢つかずにいて、一層その純粹性を光りあるものとしている。東大寺三月堂の天平の日光、月光菩薩像は、そうした塵の浮世の中を見通す眼ざしをし乍ら、その思惟の内省につられ引き止められて、人の世に 働き出る心をじっと 抑えた表情である。従ってこの日光、月光菩薩像は阿耨羅像の静止的なあり方である。逆に阿耨羅像は日光、月光菩薩像の動的なあり方といってよいであろう。東大寺の戒壇院の広目天像、持国天像は内に籠められた純粹な忿怒の相をしており、増長天像や新薬師寺の迷企羅大將像には、そうした忿怒が爆発し、発動している純粹な行動が見られる。

以上大体四つのあり方の純粹性と、それにつきまとう性質や例を問題として述べて来たのである。が、もし幸に読者あらば、上述のような純粹さとは違った意味でのこの雑文の稚拙さを寛恕されんことを。